

# **Schweizerische Theologische Umschau**

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe  
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

## **INHALT:**

*Fritz Enderlin:*

Religiöse Lyrik als Ausdruck verschiedener Frömmigkeitstypen

*Dr. W. Bremi (Basel):*

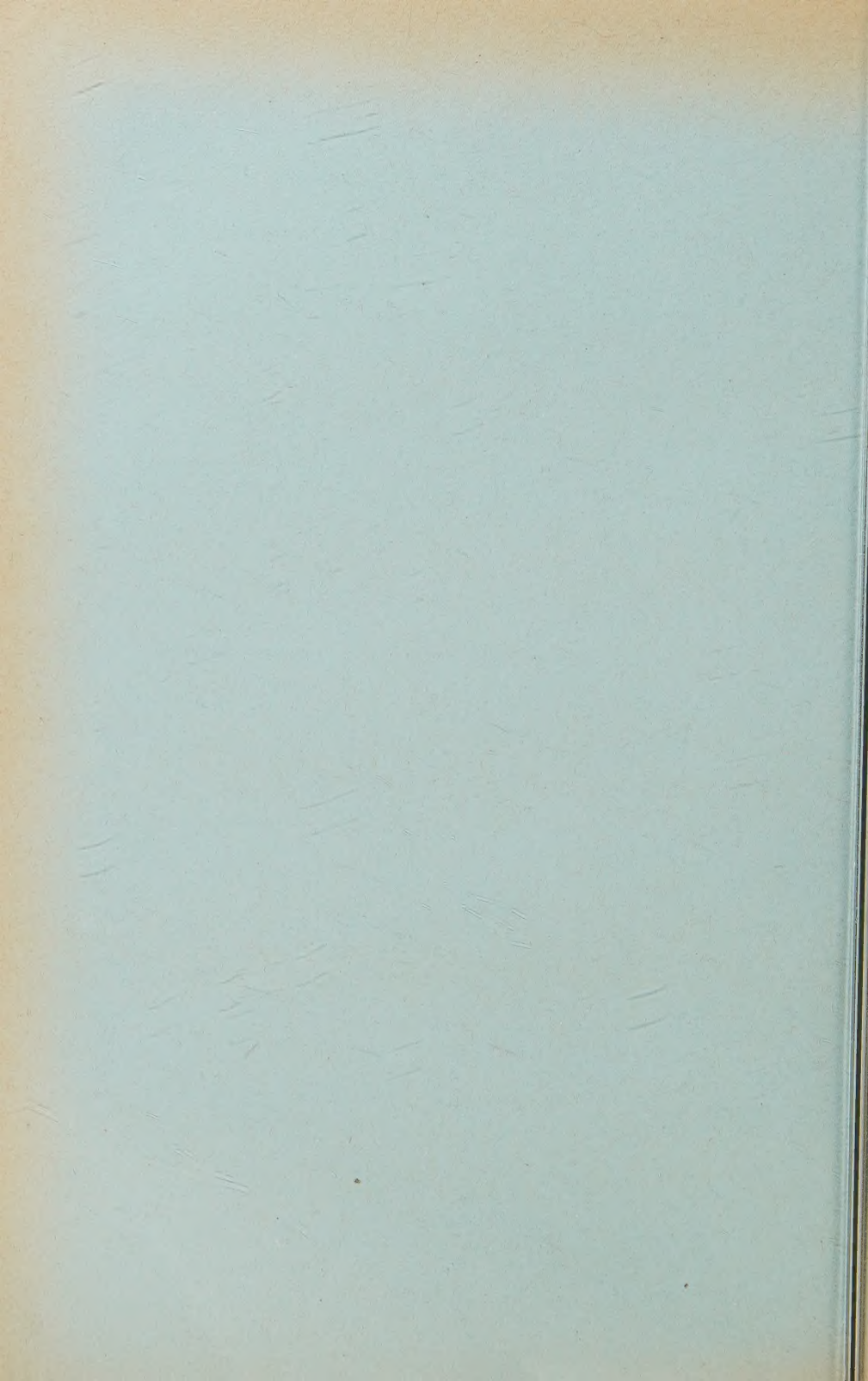
Film und Geist

*Prof. Dr. Martin Werner (Bern):*

Zum Thema «Religion und Wissenschaft»

Preisfrage

Jahresabonnement Fr. 9.—





# Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe  
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter; Pd. Dr. Ulrich  
Neuenschwander, Urtenen bei Bern; Pfr. Dr. W. Breimi, Basel; Prof. W. Kasser,  
Bern; Prof. Dr. V. Maag, Zürich; Pfr. J. Böni, Trogen

Druck und Expedition: Bächler & Co., Bern

---

*Inhalt:* Fritz Enderlin: Religiöse Lyrik als Ausdruck verschiedener Frömmigkeitstypen. –  
Dr. W. Breimi (Basel): Film und Geist. – Prof. Dr. Martin Werner (Bern): Zum Thema «Religion  
und Wissenschaft». – Preisfrage.

---

## **Religiöse Lyrik als Ausdruck verschiedener Frömmigkeitstypen**

Alle echte Lyrik wie alle wahre Kunst ist religiös in dem Sinne, daß die Kunst über das bloß Gegebene hinausweist und uns für jene Tiefen und Höhen öffnet, zwischen denen das Gegebene schwebend wird gleich der Wolke am Himmel. «Wanderers Nachtlid» von Goethe: «Über allen Gipfeln ist Ruh», enthält keine einzige religiöse Aussage, und doch weht ein Schauer des Numinosen darin. Im folgenden soll aber unter religiöser Lyrik nur solche Dichtung verstanden sein, in der das Religiöse sich selber als solches bezeugt. Meine Beispiele werden im wesentlichen der christlich-protestantischen Frömmigkeit entnommen sein. Die Entwicklung der deutschen religiösen Dichtung seit der Reformation bringt es aber mit sich, daß der Kreis des Protestantischen und Christlichen überschritten wird.

Der Ausdruck «Frömmigkeitstypus» ist in doppeltem Sinne zu verstehen, sowohl für das Typische gewisser Zeiterscheinungen, wie es der Pietismus und die Romantik waren, dann aber auch für das Typische im persönlichen Verhalten selbst, das von der Zeitströmung unabhängig ist. Dieses Persönliche sei am Beispiel zweier berühmter Gebete verdeutlicht:

Ha, ich bin Herr der Welt! mich lieben  
Die Edlen, die mir dienen.  
Ha, ich bin Herr der Welt! ich liebe  
Die Edlen, denen ich gebiete.  
O gib mir, Gott im Himmel! daß ich mich  
Der Höh und Liebe nicht überhebe.

(Goethe)

Herr, schicke, was du willst,  
Ein Liebes oder Leides!  
Ich bin vergnügt, daß beides  
Aus deinen Händen quillt.

Wollest mit Freuden  
Und wollest mit Leiden  
Mich nicht überschütten!  
Doch in der Mitten  
Liegt holdes Bescheiden.

(Mörike)

Die Haltung im ersten Gedicht ist typisch für einen Menschen, dessen Lebensgefühl überschäumende Kraft, dessen Gefahr der Übermut ist. Die Haltung im zweiten Gedicht ist typisch für einen zarten Menschen, der sich, seiner Schwäche bewußt, weder den unendlichen Freuden noch den unendlichen Leiden gewachsen fühlt und der sich darum ein erträgliches Maß erbittet.

Am Leitfaden des geschichtlichen Ablaufes seien nun ausgewählte Beispiele auf ihr Typisches bald im einen, bald im andern Sinn betrachtet. An den Anfang sei das Lied der Reformationszeit gestellt. Charakteristisch für dieses Lied ist eine tapfere Glaubensfreudigkeit auf Grund der Heilstaten Gottes an den Menschen, Kampf und Trotzstimmung gegen den bösen Teufel und die böse Welt. Das ist die Frömmigkeit Luthers und seiner Mitstreiter; die individuellen Unterschiede treten sehr zurück, und doch hebt sich Luthers Lied durch die Gewalt seiner schöpferischen Sprachkraft mit eigenem Ton heraus. Die meisten seiner lyrischen Schöpfungen sind abgerundete Kunstwerke, an denen kein Wort zuviel oder zuwenig ist, dabei ist seine Dichtung zweckgebunden; er dichtet Gemeindelieder für den gottesdienstlichen Gebrauch, und es sind auch keine freien Erfindungen; Luther lehnt sich in fast allen Fällen eng an Vorlagen an, und doch wird bei ihm alles wieder original. Wenn wir Luthers Fassungen mit ihren Vorlagen vergleichen, wohnen wir dem wunderbaren Vorgange bei, wie schon Ausgesagtes umgeschmolzen wird zu einer neuen und erst in dieser neuen Form gültigen, schöpferischen Aussage. Ihm ist gegeben, alles, was er anfaßt, zum Ab- und Ausdruck seiner mächtigen Persönlichkeit und seines geschichtlichen Auftrags zu gestalten.

«Singet dem Herrn ein neues Lied, singet dem Herrn alle Welt! Denn Gott hat unser Herz und Mut fröhlich gemacht durch seinen lieben Sohn, welchen er uns gegeben hat zur Erlösung von Sünden, Tod und Teufel.»

So jubelt Luther in der Vorrede zur Ausgabe seiner Lieder letzter Hand. Der dunkle Grund, über den solche Freude sich erhebt, ist die Verzweiflung. In der Abhandlung *De servo arbitrio* bekennt Luther, und er tut es nicht nur dort: «Ich bin selber nicht bloß einmal bis in die Tiefe und den Abgrund der Verzweiflung gestoßen worden, so daß ich wünschte, ich wäre nie als Mensch geschaffen.» In dem Liede «Mitten wir im Leben sind» wohnen wir dieser Verzweiflung und ihrer Überwindung, gleichsam dem Geschehnis selber, bei. Das macht die unverbleichte Frische und die durch die Jahrhunderte strahlende Kraft dieses gewaltigen Liedes aus, das



an Größe nur noch von dem mächtigsten aller Lieder des Protestantismus übertroffen wird: «Ein feste Burg ist unser Gott.»

Wenn wir vom Reformationslied Luthers nun übergehen zum Erbauungsglied Gerhardts (1607—1676), so ist bei diesem der Glaubensgrund unverrückt geblieben. Lutherischer Rechtgläubigkeit fühlt sich Gerhardt unabdingbar und unnachsichtlich verpflichtet. Er hat für sie sein Amt geopfert und hätte unbedenklich auch sein Leben damit hingegeben. Zu unserm Glück ist aber Gerhardts Dichtung nicht berührt von dem furchtbaren Glaubensstreit zwischen Lutheranern und Reformierten. Wir erschauern, wenn wir von dem sonst so lieben und frommen Christen Gerhardt Worte wie diese hören: «Daß unter den Reformierten Christen seien, gebe ich gerne zu. Aber daß die Reformierten als reformierte Christen meine Mitchristen, meine Mitbrüder sind, das leugne ich.» Also der Glaubensgrund ist geblieben; aber die Stimmung hat sich verändert. War das Schiff des neuen Glaubens bei Luther noch in Sturm und Seenot, so finden wir es bei Gerhardt gelandet im sicheren Port. Wir blicken gerettet zurück auf überstandene Gefahr. Dankbare Liebe zu Gott, dem Schöpfer aller Dinge, dem Geber aller Güter, dem frommen Menschenhüter, dem ewigen Quell und Brunn der Gnad, inniges Vertrauen auf seine starken Hände, auf die Verheißungen seiner Hilfe in diesem Leben und auf die zu erwartenden Freuden im himmlischen Garten, das füllt Gerhardts Herz, davon muß er singen ohne konfessionelle Bindung und Einengung, so daß manche seiner Lieder sogar bei unsern katholischen Mitchristen gesungen werden. Und welche Naturlaute christlicher Frömmigkeit enttrinnen seinem kindlich-gläubigen Herzen, Töne von volksliedhafter Einfachheit selbst in den kunstvollsten Strophen, die er nach dem Geschmack seiner Zeit baut. Das Zeitbedingte tritt überhaupt bei Gerhardt stärker hervor als bei Luther, er ist der barocken Weitschweifigkeit und Übertreibung nicht völlig entgangen. Gerhardt ist nicht der große Künstler wie Luther, aber an dichterischen Einfällen ist er reich und überreich. Er hat nur wenige Lieder geschaffen, bei denen man nichts davontun kann. Unter 10 bis 15 Strophen tut er's in der Regel nicht, er kann sogar bis auf 30 kommen. Sein vollkommenstes Lied «Nun ruhen alle Wälder» zählt immer noch 9 Strophen. Man denkt darum bei Gerhardt weniger an ganze Lieder wie bei Luther als an herrliche Stellen. Dabei sind seine Lieder gut gebaut. Seine vielen Strophen sind gleichsam über einen großen Brückenbogen gespannt, der mit dem einen Pfeiler im irdischen, mit dem andern im himmlischen Jerusalem steht. Ich erinnere an das 12strophige einzig schöne Morgenlied «Die güldne Sonne», die unsern Grenzen mit ihrem Glänzen zwar ein herzerquickendes, liebliches Licht bringt, hinter deren Vergänglichkeit aber eine andere Herrlichkeit wartet: «Himmlische Freude die Fülle und selige Stille im himmlischen Garten.» Nicht anders in dem Sommerlied «Geh aus, mein Herz, und suche Freud».

Strophen aus «O Haupt voll Blut und Wunden» sind mit Recht bis heute Gemeinbesitz nicht nur des deutschen, sondern des Weltprotestantismus, ja der christlichen Welt überhaupt geblieben. Aber vielleicht die großartigste, kühnste dichterische Leistung Gerhardts von johanneischem Geist und Höhenflug ist das mythische Gespräch im Himmel zwischen Gott Vater und Sohn in dem Lied «Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld»:

«Geh hin, mein Kind, und nimm dich an  
Der Kinder, die ich ausgetan  
Zur Straf und Zornesruten;  
Die Straf ist schwer, der Zorn ist groß,  
Du kannst und sollst sie machen los  
Durch Sterben und durch Bluten.»

«Ja, Vater, ja von Herzensgrund,  
Leg auf, ich will dir's tragen;  
Mein Wollen hängt an deinem Mund,  
Mein Wirken ist dein Sagen.»  
O Wunderlieb, o Liebesmacht,  
Du kannst, was nie kein Mensch gedacht,  
Gott seinen Sohn abzwängen.  
O Liebe, Liebe, du bist stark,  
Du streckest den in Grab und Sarg,  
Vor dem die Felsen springen.

Unverkennbar ist bei Gerhardt der mystische Zug im Verhältnis der Einzelseele zu Gott, der seit den Tagen Eckharts, Seuses und Taulers ein Wesenszug deutscher Frömmigkeit geblieben ist.

Wenn sich das Mystische bei Gerhardt aber in jenen Grenzen hält wie etwa in der Paulinischen Verkündigung des Evangeliums, so wird er bei einem Zeitgenossen Gerhardts, bei Johann Scheffler (1624—1677), bekannt unter dem Dichternamen Angelus Silesius, zum ein und alles seiner das Christliche sprengenden Frömmigkeit. Die mystische Haltung wird bei Scheffler zum Spielboden für das geistreiche Feuerwerk von ungezählten Sinnsprüchen, mit denen er sich ergötzt, den einen Grundgedanken, die Identität von Seele und Gott, in tausend Funken glitzern zu lassen. Es sind darunter herrliche Leuchtkugeln:

Die Kreaturen sind des ewgen Wortes Stimme:  
Es singt und klingt sich selbst in Anmut und im Grimme.

Gott ist in mir das Feur und ich in ihm der Schein:  
Sind wir einander nicht ganz inniglich gemein?

Halt an, wo laufst du hin? Der Himmel ist in dir:  
Suchst du Gott anderswo, du fehlst ihn für und für.

Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt werden,  
Gott wirst du, liebst du Gott, und Erde, liebst du Erden.

Die Ros ist ohn Warumb, sie blühet, weil sie blühet,  
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.

Schefflers Herz ist bei all seinen mystischen Verstiegenheiten weder still noch lauter wie Kristall geworden. Der zum Katholizismus Konvertierte hat nach seinen friedevollen Sinnsprüchen nicht weniger als ein halbes Hundert wütender Streitschriften gegen seine früheren Glaubensgenossen gerichtet.



Da hat denn doch die pietistische Frömmigkeit, deren religiöser Lyrik wir uns nun zuwenden wollen, bessere Beispiele der Übereinstimmung von Leben und Dichtung hervorgebracht — keines vollkommener als das Tersteegens (1679—1769). Der Pietismus hat eine ungeheure Flut von Liedern hervorgebracht. Sie hat sich verlaufen bis auf wenige Lieder, die noch in unsern Gesangbüchern stehen. Künstlerisch Wertvolles hat von den beiden religiösen Kräften des Pietismus: dem Reichgotteseifer und dem weltabgewandten Vergnügen in Gott, nur die letztgenannte hervorgebracht. Der Dichter Tersteegen hat nicht viele, aber ganz reine Töne. Auch von ihm bleiben, obwohl er sich etwas kürzer faßt als Paul Gerhardt, weniger ganze Gedichte als einzelne Stellen haften. So etwa die schönste Strophe in dem Lied «Gott ist gegenwärtig»:

Du durchdringest alles, laß dein schönstes Lichte,  
Herr, berühren mein Gesichte.  
Wie die zarten Blumen willig sich entfalten  
Und der Sonne stille halten,  
Laß mich so,  
Still und froh,  
Deine Strahlen fassen  
Und dich wirken lassen.

Abend und Nacht sind die Tageszeiten Tersteegens. Nie sind ergreifendere Töne der Weltabgeschiedenheit und des Einsseins mit Gott in der deutschen Sprache erklingen; nie hat der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, einen reineren Ausdruck gefunden als in dem «Abendopfer»: «Nun sich der Tag geendet, mein Herz zu dir sich wendet.»

«Affekten, schweig! Vernunft und Sinnen, still!» So ruft Tersteegen in den «Abendgedanken einer gottseligen Seele» aus. Er meint, in der Stille allein sei die Wahrheit und mit ihr das wahre Wort zu finden. Wenn aber etwas die Unabhängigkeit des dichterischen Vermögens vom bewußten Standpunkt des Dichters bezeugen müßte, so würde es die grundverschiedene Dichtung Gellerts und Klopstocks tun. Die gemeinsame Verwurzelung beider Dichter im überlieferten orthodoxen Christentum hinderte nicht, daß die religiöse Lyrik des einen ganz auf Vernünftigkeit gestellt war, wie der Zeitgeist der Aufklärung sie verlangte, die Odendichtung des andern aber ganz von den Affekten, dem Gefühl lebte, zu dem die pietistische Strömung hindrängte.

Der Geist der Aufklärung war entschieden dem lyrischen Genius nicht günstig. Aber mit ihm und über ihn hinaus hat Gellert (1715—1769) geistliche Oden und Lieder gedichtet, von denen nicht wenige als gültige Kunstwerke anzusprechen sind. Ich brauche von ihnen nur die paar wohlbekannten Liedanfänge zu zitieren: «Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre», «Gott, deine Güte reicht soweit, soweit die Wolken gehen», das Weihnachtslied «Dies ist der Tag, den Gott gemacht», das Passionslied «Herr, stärke mich, dein Leiden zu bedenken», das Osterlied «Jesus lebt, mit ihm auch ich», ein Vertrauenslied wie «Ich hab in guten Stunden des Lebens Glück gefunden», ein Sterbelied wie «Meine Lebenszeit verstreicht, stündlich eil ich zu dem Grabe». Der Ruhm Gellerts hat ein eigenes Ge-

schick gehabt. Er war zu Lebzeiten des Dichters unbestritten groß im protestantischen wie im katholischen Deutschland. «An Gellert, die Tugend und die Religion glauben, ist bei unserm Publikum beinahe eines», sagte ein Kritiker von ihm. Goethe nennt Gellerts Schriften das Fundament der deutschen sittlichen Kultur. Gellert ist in der Tat eine Art protestantischer Heiliger wie Tersteegen, nur welt- und bildungsoffener als dieser. Der Rückschlag auf solche Einschätzung ist nicht ausgeblieben. Schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts nennt Vilmar die geistlichen Lieder Gellerts eine Vorstufe des Verfalls, Lehrlieder für das Volk, aber nicht christliche Leid- und Freudenlieder aus dem Volk. Er verirrt sich in seiner Abneigung zu der Behauptung, daß sie mit geringen Ausnahmen eben darum niemals ins Volk gedrungen seien noch je dringen würden. Es seien Lieder, die, statt aus dem vollen Herzen hervorzubrechen, mit fröstelnder Kühle den Zweifel besingen; die, statt Gottes Taten zu besingen, fast nur vom Ringen und Streben des Menschen handeln. Dies Fehlurteil eines sonst so einsichtigen Kenners zeigt wieder einmal deutlich, wie die Bindung an eine bestimmte Kunstlehre, die für eine gewisse Zeit und für gewisse Individualitäten gelten konnte, dem unbefangenen Erlebnis im Wege steht und weder der Mannigfaltigkeit der Zeiten noch der dichterischen Veranlagungen gerecht zu werden vermag. «Aus vollem Herzen zu dichten», ist Sache eines jungen Goethe und seiner Zeit, nicht aber der vorangehenden Generation, erst recht nicht der skrupulösen Gelehrtennatur eines Gellert. Dessen Charisma im Leben war Gelassenheit des Dulders, in der Kunst Reinheit und Ebenmaß des Ausdrucks, aber nicht die Stärke des Gefühls. Nebenbei, das ostschweizerische Gesangbuch hat sich nicht an Vilmars Urteil gekehrt; es hat 37 Gedichte von Gellert aufgenommen. Wohl aber sind dem Kritiker Vilmar die Schöpfer des Probebandes gefolgt, die von Gellert nur noch 8 Lieder haben gelten lassen. Das neue Gesangbuch wird immerhin wieder deren 11 bringen (gegenüber 17 im schweizerischen). Für ein gerechtes Urteil über Gellert hat sich Wilhelm Scherrer in seiner Literaturgeschichte eingesetzt: «Wer kann die 6 Lieder, denen Beethoven die Macht seiner Töne geliehen, ohne die tiefste Bewegung hören? Diese Töne hat doch Gellert hervorgerufen.» Und kein Geringerer als R. A. Schröder, der bedeutendste Dichter geistlicher Lieder in der Gegenwart, bezeichnet Gellerts geistliche Gesänge als den monumentalen Schluß der klassischen Epoche des Kirchenliedes. Hören wir Schröder selbst: «Mag in einzelnen Gedichten trockene Verständigkeit vorwalten, in so grandiosen Formulierungen wie „Die Himmel rühmen“ oder „Wie groß ist des Allmächtigen Güte“ oder „Mein Gott, vor dir hab ich gesündigt“, und nun gar „Dies ist der Tag, den Gott gemacht“, in Strophen wie

Er will's und spricht's,  
 So sind und leben Welten,  
 Und er gebeut, so fallen durch sein Schelten  
 Die Himmel wieder in ihr Nichts.

läßt ein voller und fester Sängermund noch einmal den reinen Glanz und Ton der frühesten Hymnik unserer christlichen Kirchenväter vor dem Ohre der Spätgeborenen erschallen, so den Anfang mit dem Ende glorreich ver-



knüpfend.» Ich schließe mich dem Werturteil Schröders durchaus an. Gellerts geistliche Dichtung ist das schönste Denkmal für die Durchdringung der Aufklärung mit christlichem Geiste, ein Zeugnis echter Verbindung reflektierender Verständigkeit mit andächtigem Gefühl.

Fällt Gellert gelegentlich ins Trockene, Nüchterne (berüchtigt ist ja jene Stelle im Lied vom Tode: «Lebe, wie du, wenn du stirbst, wünschen wirst, gelebt zu haben»), so versteigt sich Klopstock (1724—1803) in den verwölkten Gipfeln der Erhabenheit. So ungeheuer Klopstock auf seine Zeit gewirkt hat, so gering ist seine Wirkung in der Gegenwart. Wir ertragen sein hohes Pathos nicht mehr, und doch dürfte sich auch heute niemand, der Sinn für Poesie hat, völlig der Wirkung entziehen, die im erhabenen dahinströmenden Rhythmus seiner Verse liegt.

Auf Gellerts und Klopstocks Schultern steht Goethe (1749—1832). Bei Goethe sind Empfindung und Verstand und der von Tersteegen verschmähte Schwarm der Bilder dank seiner Einbildungskraft in unmittelbarer Eini-gung da. Ein neuer Seelenton erklingt; es ist der Ton der genialen Individualität, die in Faustischem Ungenügen aus dem christlichen Raum hinausdrängt zu einer weltförmigen Frömmigkeit, in der Gott und Natur nur zwei Seiten des Einen sind. Die spezifisch religiöse Lyrik nimmt in Goethes gewaltigem lyrischen Oeuvre einen kleinen, aber bedeutsamen Platz ein. In den stürmischen Hymnen des jungen Goethe: «Mahomeds Gesang», «Ganymed», «Prometheus», «Wanderers Sturmlied», «Harzreise im Winter», ist die religiöse Bewegung bald Sendungsbewußtsein, das sich auch den Brüdern verpflichtet fühlt, bald brünstige Hingabe und wieder trotzig Selbstbehauptung, bald taumelndes Welt- und Daseinsgefühl und wieder innige Menschen-, Natur- und Gottesverbundenheit. Sie wandelt sich in den Weimarer Jahren zu Begrenzung und Einschränkung, wie es die Gedichte «Grenzen der Menschheit» und «Das Göttliche» aussprechen. Der dezidierte Nichtchrist der nachitalienischen Zeit dichtet 1797 die Ballade «Die Braut von Korinth», die im Tode keine Ruhe findet, weil ihr von den zu einem weltflüchtigen Christentum bekehrten Eltern das Recht auf Leben und Liebe versagt worden ist.

Goethe war auch in seiner betont heidnischen Zeit dem christlichen Glauben an die göttliche Barmherzigkeit näher als mancher dogmatische Kirchenchrist. Ungefähr in die gleiche Zeit fällt auch der Lobgesang der Erzengel des Prologs im Himmel. Ein schönerer Psalm ist in deutscher Sprache nie gedichtet worden:

Die Sonne tönt, nach alter Weise,  
In Brudersphären Wettgesang,  
Und ihre vorgeschriebene Reise  
Vollendet sie mit Donnergang.  
Ihr Anblick gibt den Engeln Stärke,  
Wenn keiner sie ergründen mag;  
Die unbegreiflich hohen Werke  
Sind herrlich wie am ersten Tag.

Zahlreicher werden die religiösen Töne in der Altersdichtung Goethes, im «Westöstlichen Diwan», dann in jener Gruppe von Gedichten, die Goethe

unter dem Titel «Gott und Welt» zusammengestellt hat. In einzelnen bedeutenden Gedichten wie «Paria», «Elegie», «Schillers Reliquien», «Urworte» gibt uns Goethe eine vollständige Anschauung seines Gottes- und Weltgefühls und der darin wurzelnden ethischen Haltung. Es ist tiefste Bejahung des Daseins als einer um ihres Gehaltes und ihrer Schönheit nicht genug zu preisenden und liebenden göttlichen Ordnung.

Die Geborgenheit Goethes im lichterfüllten Kosmos und in dessen Gleichgewicht von Drängen und Ruhe war der nach ihm kommenden Generation der Romantiker, insbesondere den genialen Dichterjünglingen Hölderlin und Novalis, nicht zuteil geworden. Sie sollte im 19. Jahrhundert nur noch einem Großen beschieden sein: unserem Gottfried Keller. Das Unbedingte, der Drang zum Unendlichen war das Verhängnis der Romantik. Hölderlin (1770—1843) erlag der Unmöglichkeit, «den liebenden Streit» seiner mythischen Schöpfungsmächte: «Chaos und Kosmos», ins Dichterwort zu fassen. Novalis erschöpfte sich an seiner schwärmerischen Religion der Nacht. Beide übertraten die Grenzen christlicher Bescheidung, unbekannt Novalis, Hölderlin aber in vollem Bewußtsein. Sein Naturenthusiasmus gebot Hölderlin, einen Schritt hinter das Christentum zurück zu tun, dem Anschein nach zur Götterwelt der alten Griechen; in Wirklichkeit haben aber seine Götter mit den von den Griechen verehrten nicht viel mehr als den Namen gemein; in ihrem Gehalt sind sie von der Mythen schaffenden Phantasie des Dichters bestimmt. Sein Mythos des Weltgeschehens aber ist der: Die beiden Schöpfungsmächte Chaos und Kosmos ringen in liebendem Streit ständig um die Vorherrschaft; so entstehen götterferne und götternahe Zeiten. Hölderlin glaubte sich am Ende einer götterfernen Zeit; er sieht seine Sendung darin, das Nahen einer gotterfüllten Zeit zu verkündigen. Hölderlins Dichtung will auf dem Höhepunkt seines Schaffens nichts anderes sein als Prophetie:

O Hoffnung! bald, bald singen die Haine nicht  
Der Götter Lob allein; denn es kommt die Zeit,  
Daß aus der Menschen Munde sich die  
Seele, die göttliche, neu verkündet,

Daß unsre Tage wieder wie Blumen sind,  
Wo, ausgeteilt im Wechsel, ihr Ebenbild  
Des Himmels stille Sonne sieht und  
Froh in den Frohen das Licht sich kennet,

Daß liebender im Bunde mit Sterblichen  
Die Elemente leben und dann erst reich  
Bei frommer Kinder Dank der Erde  
Kräfte, die gütigen, frisch gedeihen,

Und er, der sprachlos waltet und unbekannt  
Zukünftiges bereitet, der Gott, der Geist  
Im Menschenwort, am schönen Tage  
Wieder mit Namen wie einst sich nennet.



Können wir den Mythologemen Hölderlins auch nicht folgen, so hat seine Naturfrömmigkeit doch eine Bedeutung, mit der sich das christliche Bewußtsein positiver auseinandersetzen dürfte als bisher. Der Sündenfall sollte das Schöpfungswort über Natur und Mensch nicht mehr so sehr überschatten, als es in der geschichtlichen Entwicklung des Christentums geschehen ist und mitverursacht hat, daß große geistige Bewegungen, wie die deutsche Klassik und ihre Nachfolge, die Romantik, sich allzuweit von ihrem christlichen Nährboden gelöst haben.

Novalis (1772—1801) ist der Dichter des Heimwehs nach der besseren Welt jenseits des Lichtes. Die Nacht wird ihm zum Symbol des vollkommeneren jenseitigen Zustandes:

Muß immer wieder der Morgen kommen?  
Endet nie des Irdischen Gewalt?  
Unselige Geschäftigkeit verzehrt  
Den himmlischen Anflug der Nacht.  
Wird nie der Liebe geheimes Opfer  
Ewig brennen?  
Zugemessen ward  
Dem Lichte seine Zeit  
Und dem Wachen —  
Aber zeitlos ist der Nacht Herrschaft.

Neben den Gedichten im Hymnenton sind Novalis aber auch sehr sangbare Gedichte mit einem volkstümlichen Einschlag gelungen. Sie haben ihm in unsern Gesangbüchern Heimatrecht gegeben, das ihm nun allerdings wegen seiner die Welt überfliegenden, dogmatisch anfechtbaren Frömmigkeit sehr beschnitten worden ist. Von den drei Liedern, die im schweizerischen Gesangbuch standen, erscheint im neuen Gesangbuch nur noch das verkürzte Osterlied: «Ich sag es jedem, daß er lebt», während die beiden andern: «Wenn alle untreu werden» und «Wenn ich ihn nur habe» keine Gnade mehr gefunden haben.

Von der Jenseitigkeitsfrömmigkeit des Novalis schlägt das Pendel zur Diesseitigkeit Nietzsches (1844—1900) hinüber, was nur dem Zug der Entwicklung im 19. Jahrhundert entspricht. Wenn ich die gottlose Frömmigkeit Nietzsches überhaupt als Frömmigkeit bezeichne, geschieht es, weil ich in Nietzsches Sehnsucht nach dem Übermenschen eine religiöse Sehnsucht sehe, die aus einem edlen Ungenügen am Menschen, wie er ist, stammt, und weil Nietzsche in der Erwartung eines kommenden höheren Menschen lebt. Für diese Erwartung findet er psalmistische Töne, etwa in dem berühmten «Trunkenen Lied» «O Mensch, gib acht!» oder in dem «Ja-und-Amen-Lied».

Dieses Ja zu einem Dasein, dessen Weh tief, dessen Lust aber «tiefer noch als Herzeleid» ist, enthält ein ungewolltes Lob Gottes, das entschieden frömmere ist als die Schmähung der Welt durch die überfrommen Barockdichter wie Gryphius, Rist und andere, in deren Abwertung des Irdischen eine ebenso ungewollte Kritik an der Schöpfung und ihrem Urheber liegt.

Als Fortsetzer Nietzsches in frommer und frevelnder Verehrung des Göttlichen im Leiblichen kann Stephan George (1868—1933) gelten, ebenso

groß wie abstoßend in der Vergottung eines von ihm geliebten früh verstorbenen Knaben, dem er den Namen «Maximin» gibt:

Ihr hattet augen trüb durch ferne träume  
Und sorgtet nicht mehr um das heilige lehn.  
Ihr fühltet endes-hauch durch alle räume —  
Nun hebt das haupt! denn euch ist heil geschehn.

In eurem schleppenden und kalten jahre  
Brach nun ein frühling neuer wunder aus.  
Mit blumiger hand, mit schimmer um die haare  
Erschien ein gott und trat zu euch ins haus.

Vereint euch froh, da ihr nicht mehr beklommen  
Vor lang verwichner pracht erröten müßt:  
Auch ihr habt eines gottes ruf vernommen,  
Und eines gottes mund hat euch geküßt.

Nun klagt nicht mehr — denn auch ihr wart erkoren —  
Daß eure tage unerfüllt entschwebt.  
Preist eure stadt, die einen gott geboren!  
Preist eure zeit, in der ein gott gelebt!

Im Grunde hat sich bei George die Diesseitigkeit seines Zeitgeistes schon wieder überschlagen, und sein Dichten ist der priesterliche Kultus seines gegenwartentrückten Schönheitstraumes.

Es konnte nicht fehlen, daß das Pendel von der erfahrbaren Sinnenwelt noch entschiedener hinüberschlagen mußte zum Geisterreich des Übersinnlichen. Das ist der Fall bei Rainer Maria Rilke (1875—1926). Dies Übersinnliche ist nun aber nicht mehr die Stille Tersteegens und das himmlische Vaterhaus des Novalis; die Ungeborgenheit im Diesseits ist bei Rilke auch zur Ungeborgenheit im Jenseits geworden. Man könnte die Frömmigkeit Rilkes die Frömmigkeit der Angst heißen:

Du, Nachbar Gott, wenn ich dich manchenmal  
in langer Nacht mit hartem Klopfen störe, —  
so ist's, weil ich dich selten atmen höre  
und weiß: Du bist allein im Saal.  
Und wenn du etwas brauchst, ist keiner da,  
um deinem Tasten einen Trank zu reichen:  
Ich horche immer. Gib ein kleines Zeichen.  
Ich bin ganz nah.

Nur eine schmale Wand ist zwischen uns,  
durch Zufall; denn es könnte sein:  
ein Rufen deines oder meines Munds —  
und sie bricht ein  
ganz ohne Lärm und Laut.  
Aus deinen Bildern ist sie aufgebaut.



Wir sind in die Moderne vorgestoßen, deren Signum eben die «Ungeborgenheit» ist, in die uns zwei Weltkriege mit ihren Folgen hineingestellt haben. So wäre denn das die trostlose Entwicklung, daß sich die Welt mit einer Frömmigkeit der Trostlosigkeit abfinden müßte, mit dem bloßen Suchen und Fragen einer ruhelos und unerlöst sich mühenden religiösen Sehnsucht? Hat es denn nach Klopstock und Gellert keinen lyrischen Dichter von Bedeutung mehr gegeben, der in der Sprache seiner und unserer Zeit die alte ewige Heilswahrheit der dezidiert unchristlichen neueren und neuesten Frömmigkeit mit Vollmacht entgegengesetzt hätte? Wohl hat es sie gegeben. Ich brauche nur die Namen: Claudius (1740—1815), Johann Peter Hebel (1760—1826), Eichendorff (1788—1857), Rückert (1788 bis 1866), die Droste (1797—1848), Mörike (1804—1875), C. F. Meyer (1825 bis 1898), von den Lebenden Max Mell, Gertrud von le Fort und R. A. Schröder zu nennen. So rein und eigen aus ihrer persönlichen christlichen Frömmigkeit die Stimmen dieser Dichter und Dichterinnen in die Zeit tönte und noch tönt, zum führenden Klang hat sich keine durchzusetzen vermocht. Gerne aber möchte ich zum Schluß meiner Überzeugung Ausdruck geben, daß wir Christen keinen Anlaß haben, etwa deswegen besorgt zu sein, weil aus der christlichen religiösen Lyrik der Gegenwart so wenig Lieder brauchbar sind für den Gemeindegesang. Christliche, religiöse Lyrik und Kirchenlied sind nicht dasselbe. Sie können zusammengehen wie zu Luthers und Gerhardts Zeiten, es kann aber auch das eine ohne das andere gedeihen. Freuen wir uns, daß die Gegenwart nicht weniger als eine andere Zeit namhafte christliche Lyrik hervorbringt im deutschen wie im deutschschweizerischen Sprachraum und darüber hinaus in englischer und französischer Zunge. Und so warten wir getrost des kommenden «Heldenkindes», dem gegeben sein wird, mit der Kraft eines Dante die Welt aufhorchen zu lassen und mit einem neuen Lied den zu preisen, der am Sinai und am Kreuz von Golgatha sich zu offenbaren geruhte.

Fritz Enderlin

## Film und Geist

### 1. Angebot und Nachfrage

Wir beginnen mit einem Wort über das im Filmwesen sichtbare Verhältnis von *Angebot und Nachfrage*. Trotz zahlreicher Veröffentlichungen macht sich sicher nur ein relativ kleiner Teil unserer Zeitgenossen einen zutreffenden Begriff vom Umfang des Einflusses, den der Film ausübt. Hierüber muß man die Zahlen sprechen lassen. Ich wähle als erstes Beispiel die Stadt Basel mit ihren nicht ganz 200 000 Einwohnern. Sie registriert pro Jahr gegenwärtig für Theater und Konzerte 220 000 Billette, für Kleinkunst und allerlei Tingeltangel 350 000 Billette, für Sportanlässe 420 000 Billette, für Filmvorführungen 3 700 000 Billette.

Die folgenden Zahlen entstammen einer Statistik, die schon einige Jahre älter ist; prozentual werden aber die Verhältnisse heute wohl noch ähnlich sein. Da vernehmen wir, daß pro tausend Einwohner die Städte Zürich und Basel etwa 50 Kinoplatze anbieten, Genf und Lausanne über 70, La Chaux-

de-Fonds 91. Diesem Angebot entspricht durchaus die Nachfrage. Ein Jugendpfarramt stellte kürzlich in der Westschweiz fest, daß Jugendliche, die pro Woche bis zu achtmal ins Kino gehen (zweimal am Sonntag), nicht ganz selten sind.

Ein Nachdenken über die Frage Film und Geist muß mit solchen Zahlen beginnen. Was immer wir im folgenden zur geistigen Seite des Problems sagen wollen: daß diese Unterhaltungsindustrie von Hause aus ein enormes Geschäftsunternehmen ist, darf keinen Augenblick vergessen werden. Die USA haben über 9 Milliarden Dollar in der Filmindustrie investiert. Mit bescheidenen Mitteln brauchen diese Firmen nicht zu rechnen. Ein heutiger Spielfilm wird durchschnittlich auf 1½ Millionen Franken Herstellungskosten geschätzt; diese Zahl schwankt im einzelnen natürlich ganz gewaltig. Der Tonfilm verteuert die Herstellung um 50 %. Fast drollig verlief die stürmische Entwicklungsgeschichte des Films in den letzten fünfzig Jahren: Am Anfang stand der wandernde Schaubudenfilm; er wurde abgelöst von großen Privatfirmen, die die Aufträge gaben; ihnen folgte der Trust (Metro Goldwyn Mayer, 20th Century Fox u. a.); diesen wiederum hat im Osten der Staat abgelöst, der in Rußland und seinen Satellitenstaaten die ganze Produktion übernimmt und nach seinen Wünschen steuert. Der Schweizer Kinobesucher hat weitaus am meisten Gelegenheit, Amerikaner Filme zu sehen. Nach dem Weltkrieg war der Anteil der USA unter den bei uns gezeigten Filmen ziemlich genau 50 %. Von tausend schweizerischen Vorführungen fielen damals auf die USA 500, auf Frankreich 150, England 50, Schweden 50, Italien 40, auf die Schweiz nur etwa 3 als Herstellungsort.

Diese Zahlen bedeuten eine enorme Nachfrage, einen gewaltigen Einfluß des Geldes auf die Produktion, die exklusive Vorherrschaft des Auslandes. Erst wenn das beachtet ist, wird es möglich, von dem Faktor zu sprechen, der nun — überspitzt möchte man sagen: wider alles Erwarten! — doch auch noch eine ganz merkbare Rolle spielt, nämlich vom rein geistigen Faktor. Er spielt diese Rolle (man denke an die Schaubudenanfänge!) zweifellos sogar in zunehmendem Maße. Er spielt sie, weil sich der Mensch auf die Dauer gar nicht ansprechen läßt ohne Geist. So wie der Film technisch immer besser wurde, photographisch der Natur immer näher kam, so mußte er auch dem Geiste irgendwie genügen, ein Niveau halten. Uns genügt es nicht, mit dem Kanzler aus Goethes «Faust» zu erklären: «Natur ist Sünde, Geist ist Teufel!» ... obschon der Kanzler rechtzeitig daran erinnert, daß diese beiden Möglichkeiten allerdings auch vorhanden sind bei allem Anstieg in technischer oder intellektueller Richtung.

## 2. Amerikanische Filmpsychologie

Wir wenden uns nun dem Filmbesucher und seiner *Psychologie* zu, der menschlichsten aller Filmfragen. Immer noch wird bei uns dies Thema fast nur aus dem Handgelenk behandelt, und zwar in allen möglichen Lagern. Die Folge ist eine totale Konfusion; die einen jammern über die Filmseuche, die andern bestreiten, daß ein wesentlicher Einfluß vom Film ausgehe. Man schildert «Fälle», die die Beeinflussung der Kriminalität der Jugendlichen unter Beweis setzen; im gleichen Monat kann man lesen, all



das sei Geschwätz von Angsthasen und Sittlichkeitsfanatikern. Der wirkliche Kinobesucher nehme den ganzen Zauber absolut nicht ernst und fühle sich lediglich auf einem hübschen Spaziergang in ein anderes Land, eine Ausspannung, die doch jedem wahrhaftig zu gönnen sei! Wie steht es in Wirklichkeit?

Schon beträchtlich wertvoller als die erwähnten negativen oder positiven Willkürurteile sind die Bemühungen, die darauf ausgehen, die Wirkung des Films auf die verschiedenen Lebensalter festzustellen: Ein Erwachsener sieht beim gleichen Streifen tatsächlich nicht dasselbe wie ein Jugendlicher! Wie könnte das auch anders sein? Die Interessen und Wünsche sind ja höchst ungleich, und das Tempo der gezeigten Szenen läßt ein allseitiges Aufnehmen kaum zu. Es spricht jede Psyche so an, wie es ihr *prima vista* eben entspricht und möglich ist. Die Ausschaltung gewisser Filme für allzu jugendliche Kinobesucher steht also auf solidem Boden. Dagegen fällt schon von hier aus ein Licht auf die beträchtliche Schwierigkeit der guten Filmrezension. Für wen ist der Film gut, den der Rezensent begutachtet? Sieht er mit den Augen eines gewandten Journalisten oder eines erlebnishungrigen jungen Mädchens, oder eines Depressiven, oder eines Deroutierten? Für wen gut? Die Frage ist enorm schwierig. Ein Film, in dem ein Erblindender dem Selbstmord und Mord entgegengeführt wird, wurde mit Recht in Deutschland scharf verurteilt, weil es für schwer Kriegsbeschädigte dort eine sehr gefährliche Sache sein kann, solche Anpreisung «edeln» Freitodes mitanzusehen. Dabei kommt dieser Zusammenhang einem Schweizer Besucher vielleicht überhaupt nicht in den Sinn. Insbesondere wird die Ungleichheit der Wirkung die sozialen Seiten des Filmbildes betreffen: Der hier in vielen Fällen zur Schau gestellte Luxus wirkt auf den wirtschaftlich Bedrückten ja ganz anders vordringlich als auf einen Besucher, dessen eigenes Milieu sich dem Filmmilieu relativ annähert. Es wurde mit großem Recht vom Film gesagt, das Geheimnis seines Riesenerfolges in den Großstädten liege darin, daß er eine «Traumfabrik» darstelle. Der Kino hilft dem Menschen, angenehme Wunschträume auszuspinnen. Zwischen unsern Wünschen bestehen aber große Differenzen, darum ist die Wirkung ungleich.

Auf noch solideren Boden stellen uns filmpsychologische Untersuchungen aus Nordamerika. Weil die Sache bei uns wenig bekannt ist, darf ich wohl hier mit ein paar Worten darauf eintreten. Die deutsche evangelische Kirche hat vor kurzem ihren Filmbeauftragten nach Hollywood geschickt, um sich dort über eine Reihe von Fragen dieser Art an der Quelle belehren zu lassen, und in der Tat hat der deutsche Beobachter — Pfr. Werner Heß in Frankfurt am Main — sehr beachtenswerte Eindrücke nach Hause gebracht. Das Wichtigste ist das Resultat der amerikanischen Psychologen. Wir hören folgendes: Tatsächlich wirkt der Film ausnehmend stark suggestiv auf den Besucher; unverhältnismäßig stärker als Buch oder Theater. Das hat einen physiologischen Grund. Während im Alltag oder auch noch (wenn auch eingeschränkt) auf dem Theater der Beobachter sich seinen Eindruck selber mit dem Blick sammelt, aussucht, durch Verweilen der Blickrichtung ihn verstärkt oder durch Weggleiten ihn verflüchtigt, besorgt der Filmregisseur diese Arbeit der Auswahl, des «Ausschneidens», an Stelle des Beobachters. Dies geschieht aber so, daß immerhin das Bild beständig

wechselt, so daß der Beobachter subjektiv den Eindruck hat, er wähle selber, er sei also psychologisch aktiv. Das Ergebnis ist dies: Der Besucher des Kinos ist schon nach den ersten 10 Minuten so erfolgreich in Passivität versetzt, daß sein eigenes Urteil fast ganz aussetzt und er in dem ihm vorgesetzten Ablauf schlechterdings mitschwimmt (Ausnahmen bestätigen nur die Regel). Diese experimentalpsychologische Beobachtung erklärt zu gleicher Zeit den großen Entspannungsreiz des Films und seine Macht als Mittel der Beeinflussung. Die letztere wird von Männern, die darum wissen, längst praktisch verwertet (Sowjetfilm, katholischer Film, Geschäftsreklame). Die Behauptung vom «unbeeinflussten Spaziergänger» sollte also so schnell wie möglich auch bei uns vom Schauplatz verschwinden. Sie ist ganz einfach Selbsttäuschung. Jetzt erst verrät uns das Wort «Traumfabrik» seinen vollen Gehalt. Träume, die nicht nur einmal, sondern die in konstanter Wiederholung geträumt werden, sind recht wirksame Realitäten. Darum hat auch die Filmindustrie längst herausgefunden, daß sie ihre besten Geschäfte mit Serien macht, die mit unbedeutenden Varianten stets wieder denselben Traum ermöglichen: dem Wildwestfilm, dem Gangsterfilm, dem rührseligen Milieufilm, dem realistischen Milieufilm, einer Serie berühmter Männer, dem Tropenfilm, dem Ausstattungsfilm, der im Altertum spielt usw. Außerdem aber fällt eine große Bedeutung auch in dieser Richtung dem Star zu: Die berühmte Identifikation zwischen Filmbesucher und Star, einmal durch einen zugkräftigen Streifen angebahnt, bricht nicht mehr so schnell ab und sichert dem Verleiher einen großen Zudrang. Denn dasjenige Publikum, auf das es für ihn kassenmäßig ankommt, sucht nicht das Problem, sondern den Traum, womöglich die Traumserie.

### 3. Der Wert der Traumwelt

Wir treten auf die Frage ein, was für Werte dem Film wahrhaft zugänglich, für ihn erreichbar sind. Was er also leisten kann oder könnte. Diese Frage wird leider meist ausschließlich technisch oder eventuell auch ausschließlich ästhetisch verstanden. Das Technische und das rein Ästhetische haben selbstverständlich in der Filmfrage ihre volle Bedeutung. Wer nicht malen kann, ist kein Maler; wer nicht photographieren kann, wird keinen guten Film fertigbringen. Wer nicht zum Schauspieler geboren ist, kann keine Filmrolle wirklich spielen. All das sind unentbehrliche Voraussetzungen, zu denen noch hundert ähnliche hinzukommen. Wir lassen sie hier alle beiseite als Sorgen, die sich der Fachmann selber machen soll. Wir aber fragen, was — all diese Voraussetzungen einmal gegeben — sich eigentlich erreichen läßt und was darum angestrebt werden soll im modernen Spielfilm. (Das große Thema kann hier für uns nur der Spielfilm sein, dem allein jener Massenzudrang gilt; also nicht der Dokumentarfilm, der Zeitungsberichte ersetzt, der wissenschaftlich interessante Vorgänge demonstriert und popularisiert oder der sich ausschließlich der Propaganda oder der Reklame widmet. Selbst der sogenannte Kulturfilm geht heute im Besuch zurück. Die wirkungsvolle Filmreklame hat die Tendenz, möglichst weitgehend Spielfilm zu werden. Das Geschäftsinteresse hat also von sich aus erkannt, wo der Film sein Schwergewicht hat.)



Der Spielfilm verfügt über fast unerschöpfliche Mittel, eine Traumwelt zu schaffen. Sein Abc, sein Ausdrucksmaterial ist die Wiedergabe der mit Auge und Ohr erfassbaren Wirklichkeit. Die Wirklichkeit, wenn auch etwas verändert. Die Wirklichkeit aber in einer Auswahl, die bewußt nach den Gesetzen des Wunschtraumes vorgenommen wurde. Ein ungeheures Feld der Möglichkeiten! Was heißt Traum? Wer während einer in Stadt, Staub und Lärm verbrachten Woche eine Bahnfahrt zu machen hat und dabei vielleicht einen Moment lang in ein unberührtes, stilles Gehölz hineinschaut, nichts als grüne Stille mit ein paar glitzernden Sonnenflecken im tiefsten Hintergrund, der weiß, daß solche Natureindrücke, auf winzige Mittel aufgebaut, die Macht haben, die Seele geradezu zu sich selber zurückzurufen. Da wird die Wirklichkeit zum Traum und der Traum zur Wirklichkeit. Solche Erlebnisse aber entsprechen einem großen und legitimen Bedürfnis des Menschen! Dem Spielfilm ist die Stillung dieses Bedürfnisses weitgehend erreichbar. Er muß nur echt sein, das wirklich Erschaubare (im Bild) und das Hörbare (im Tonfilm) zu erfassen wissen. Er muß es nur so in die Handlung einbauen, wie der Traum auch sonst in den Alltag eingebettet liegt. Alles steht ihm zur Verfügung: der Atem der Morgenfrühe an einem Seeufer, die stimmungsvolle, malerische Gewalt des Einblicks in einen abendlichen Stadtwinkel, die Natur im Kleinen, im Großen, im Fernsten, und zwischen allem der Mensch, dem er die langweilige Alltagsmaske abnimmt und die wirklich beseelte Physiognomie wiederzugeben vermag (wenn er es versteht). Unendlich viel vollkommener als das Theater vermag er Tiere, Pflanzen und Sachen zwischen die Menschen zu stellen im rechten Augenblick, so daß ein schlichtes Ding eine unglaubliche Symbolkraft ausstrahlt, ein Pferd, eine Katze, ein Grasbüschel, eine Sommerwolke. Und noch einmal: der Mensch! Allein schon das: Statt des blöden, langweiligen, überall ins Kraut schießenden Geredes, «der» Deutsche sei so und «der» Italiener sei so, «der» Franzose aber . . . statt dieses klotzigen Geredes, das um so widerlicher ist, je heftiger das Körnchen Wahrheit nach vorn gedrückt wird, das natürlich in all diesem Reden liegt . . .; nun statt dieses verhängnisvollen, geist- und lieblosen Geschwätzes hat der Film die Möglichkeit, einen ganzen Schwarm wahrhaftiger Italiener, eine ganze Straße voll von Deutschen hinzustellen . . . da sind sie, bitte schön, was hörten wir soeben über sie? Voraussetzung ist allerdings, daß der Film das, was er so unvergleichlich gut kann, auch wirklich will: den Traum, aufgebaut aus den Elementen der Wirklichkeit, jenen berechtigten, ja notwendigen Traum, der die Seele zu sich selber zurückführt. Wenn der Regisseur es vorzieht, den Traum aus Pappdeckelkulisen, international frisierten Girls und Fassadenkletterern aufzubauen, dann muß er das selber verantworten. Träumer findet er auch für solche Träume — ohne Zweifel. Unter einem guten Spielfilm versteht der Schreiber dieser Zeilen aber ein Gebilde, das die Möglichkeiten dieser Technik im Vollsinn ausnützt. Das Thema mag so oder so gewählt sein; das Ziel muß immer wieder sein, den Traum aufzubauen aus wertvollen Wirklichkeitselementen. Dadurch wird der Zuschauer aus seiner Alltagswelt wohl in eine Traumwelt gerufen (das will er!), aber in eine Traumwelt, in der er wiederum zu sich selber, zu echten seelischen Erlebnissen kommt.

#### 4. Der religiöse Film

Und nun die Frage nach dem *Film religiösen Inhalts*. Wir hörten vorhin etwas von den Eindrücken, die der deutsche Filmpfarrer aus Amerika zurückbrachte. Ursprünglich interessierte er sich für den religiösen Film, der in den USA in großen Mengen produziert und vorgeführt wird. Was Pfarrer Werner Heß, der selber den Film «Die Nachtwache» beratend mitbestimmt hat, über den amerikanischen «religiösen» Film referiert, ist negativ. Das wenige, was von der diesbezüglichen amerikanischen Produktion nach Europa kommt, entspricht offenbar der großen Masse, die drüben zu sehen ist. Es ist nur Illustration, eventuell prunkvolle Illustration zur biblischen Geschichte und dergleichen — also das Unnötigste von der Welt. Ich las einmal ein Filmtexthuch, dessen Verfasserin sich die Jugendzeit Jesu zum Thema genommen hatte. Als ich ihr gestand, ich könnte als Pfarrer eigentlich von keiner einzigen Zeile dieses Buches wünschen, sie verfilmt zu sehen, da sagte sie allen Ernstes: «Haben Sie denn nicht beachtet, wie wirkungsvoll das Bankett des Herodes sein wird?» Über die Frage, was einen religiösen Film wertvoll machen könnte, scheint also wirklich noch lange keine Einstimmigkeit erreicht zu sein! Auch wenn wir von allen Geschmacklosigkeiten, die dabei unterlaufen, absehen, ist es ja selbstverständlich, daß biblische Ereignisse oder Gleichnisse Jesu gar nichts gewinnen, wenn sie filmisch in Szene gesetzt werden. Wohl aber verlieren sie. Sie verlieren durch die notwendige theaterhafte Aufmachung im fremden Kostüm, durch die innerlich unbeteiligten Schauspieler, durch die Profanierung und das unechte Übertreiben der religiösen Momente. Seltsam genug, daß diese Tatsache selbst in kirchlichen Kreisen gar nicht immer verstanden wird. Als vor wenig Jahren wieder einmal ein «Leben Jesu» unter dem Titel «La Divine Tragédie» verfilmt werden sollte (formal wesentlich katholisch, was wir hier beiseite lassen), da hat es sich die ausländische Firma geleistet, selbst die reformierten Schweizer Kirchen um Kapitalzuschüsse zu ersuchen; in einer Schweizer Stadt wurde sogar ganz ernsthaft erwogen, ob die Kirche das Spektakel nicht doch unterstützen sollte, um ja nicht «gegenwartsfremd» nebenaus zu stehen! Dabei war vorgesehen, die Szenenfolge aus dem Leben Jesu auf einem flatternden Banner Tuch erscheinen zu lassen, das in andern Momenten das Schweiß Tuch der heiligen Veronika darstellt; die ganze Handlung sollte während der Schrecknisse eines dritten Weltkrieges spielen. Was hat all dieser aufgepulverte Lärm mit dem Neuen Testament zu tun? Begreiflicherweise konnte sich im Publikum die Fähigkeit, einen religiösen Film auf seinen Wert zu beurteilen, nicht eigentlich entwickeln. Unsere diesbezügliche Urteilsfähigkeit geriet in Rückstand gegenüber der Beurteilung eines profanen Films. Immerhin sehen die Kirchen den propagandistischen Wert des Filmes mehr und mehr ein. Aber sie sind auf die Erzeugnisse einer recht bibelfernen Unterhaltungsindustrie angewiesen. (Dem katholischen Publikum wurde anläßlich der «Divine Tragédie» allerdings tröstlich mitgeteilt, der Darsteller des Christus habe zum voraus versprochen, nachher in ein Kloster einzutreten!) Trotz all dieser negativen Momente darf aber das Thema «Religiöser Film» von uns nicht fallengelassen werden. Offenbar war die Anlaufzeit von 40 Jahren Filmerfahrung zwar noch zu kurz, um hierin zu einem



guten Ziel zu kommen. Aber es gibt doch wenigstens *eine* Einsicht und Erfahrung, die sich als eindeutig richtig erwiesen hat: Es ist klar geworden, daß das Heilige nie *direkt* darstellbar ist (Gottes-, Engel-, Christus-, Heiligen-Erscheinungen und dergleichen werden auf der Leinwand alle rettungslos zu purem Theater). Auch das Wunder ist im Film nichts als ein Trick des Regisseurs, über dessen Technik die dreizehnjährigen Buben sich mit Lust ereifern. Es läßt sich nur der Reflex des Heiligen photographisch festhalten (die Handlung, die Haltung, die Tat, zu der der Fromme durch seinen Glauben veranlaßt wird). Auch das Festhalten des echten Reflexes ist schwierig und gelingt selten genug; aber es ist wenigstens möglich. Je schlichter und unmittelbarer das Motiv, desto eher kann es gelingen. Ich erinnere mich an einen amerikanischen Film, auf dem ein alter Mann aus Dankbarkeit gegen Gott einmal auf seiner Mundharmonika spielt; die Szene wirkte auf mich viel überzeugender als alle gefilmten Gebete, die ich je zu sehen bekam. Übrigens liegt die Schuld des Versagens auf diesem Gebiet natürlich nicht nur bei den Schauspielern. Der Regisseur steht den gleichen Fragen oft ebenso ratlos gegenüber. Er fürchtet die Langeweile und sucht sie durch dramatische, aufgepulverte Handlung zu eliminieren oder durch gespielten problematischen Tiefsinn (gerunzelte Stirnen, dumpfes Reden). Beides schadet dem echten Eindruck. Gehetzte Handlungen verraten, daß man nicht Sicherheit genug hat, um es wagen zu können, beim guten Einzelnen zu verweilen. Problematik auf der Leinwand aber zerstört das, was wir den Traum nannten und was der Filmbesucher mit Recht sucht und wünscht. Theologie läßt sich sowenig verfilmen wie Philosophie. Es läßt sich aber die äußere Haltung eines frommen Menschen unter Umständen filmisch festhalten. Ich gestehe, daß für mich alle religiösen Filme, die ich bis heute sah, etwas unbefriedigend waren. Aber es gibt doch große Differenzen. Entweder gehören sie zu der großen und hoffnungslosen Kategorie derer, die überhaupt kein Niveau haben (pure Illustration des Nicht-Illustrierbaren), oder sie gehören zu der wertvollern, numerisch *viel* kleinern Gruppe von religiösen Filmen, die sich ihrer besondern Aufgabe bewußt sind, nur daß sie sich leider im Problematischen versteigen und Unruhe statt Ruhe in die Seele tragen. — Dabei können sie nicht vermeiden, daß die Lösung, die das «Problem» dann schließlich findet, doch wieder primitiv ausfällt, so daß keine einzige Theologie damit zufrieden sein dürfte. Immerhin existiert wenigstens über der Flut des kitschigen religiösen Films heute diese kleine aufsteigende Gruppe, die nach Echtheit strebt. Das ist nicht zu verkennen und gibt Hoffnung auf noch Besseres. Das Allerbeste sind wohl bis heute kleine Einzelmomente religiöser Art, die gelegentlich in profanen Filmen vorkamen. Wiederum Augenblicke, in denen die Seele zu sich selber erwacht, echter Traum aus Elementen der Wirklichkeit; dabei aber so, daß die irdische Wirklichkeit als transparent erscheint für das göttliche Wirken am Menschenherzen.

## 5. Was kann die Kirche tun?

Endlich noch die Frage: *Was kann die Kirche tun?* Schicken wir auch da für diejenigen Leser, die davon wenig Kenntnis haben, ein paar Angaben über den heutigen Stand voraus. Es ist nicht etwa so, daß von den

Kirchen aus überhaupt nichts geschehen würde. Die katholische Kirche, um mit ihr zu beginnen, besitzt eine international organisierte Filmarbeit mit vielen Fachleuten. Insbesondere hat sie ein (natürlich nach katholischen Gesichtspunkten orientiertes) Einheitssystem der Filmbeurteilung aufgestellt, das so gut funktioniert, daß gleichzeitig mit jedem in Amerika gedrehten Film, der nach Europa kommt, auch schon gleichzeitig die fixfertige katholische Zensurnote bei der katholischen Presse mit eintrifft. Da der Besuch eines kirchlich verbotenen Films Kirchenstrafen nach sich zieht, vermeidet es heute die Filmindustrie ziemlich konsequent, die katholische Zensur gegen sich zu mobilisieren. Man wird heute nur noch recht selten einen Film zu sehen bekommen, der z. B. einen Geistlichen oder eine Einrichtung der katholischen Kirche lächerlich macht. Auf Schonung der religiösen Gefühle achtet eine Industrie, der ihr Geld lieb ist; darum ist der Film hierin viel vorsichtiger als z. B. das moderne Theater. Die protestantischen Kirchen müssen sowohl auf eine internationale Organisation wie auf ein Standardurteil verzichten und tun das hoffentlich ohne Murren. Trotzdem haben sie in einigen Ländern in den letzten Jahren Fortschritte gemacht. Die evangelische Kirche Deutschlands besitzt nicht nur ihren Filmbevollmächtigten, sondern auch ihre zentralisierte kirchliche Filmpresse. Für die Schweiz mit ihren kleinen und der Sprache nach ungleichen Kantonalkirchen liegen die Vorbedingungen für eine leistungsfähige Organisation ungünstig; das darf uns aber nicht veranlassen, nichts zu unternehmen. Die deutsche Schweiz besitzt im Protestantischen Film- und Radioverband mit seinem illustrierten Monatsblatt bereits ein wertvolles Instrument, das sich der Information, der Filmbesprechung und der Filmvermittlung widmet. Der Aufbau der dringend nötigen kantonalen Organisationen dagegen steckt leider immer noch ganz in den Anfängen. Lokale Verbände sind aber ein nötiges und auch ein keineswegs unerreichbares Instrument, an dessen Ausbau sich die städtischen Kirchen in den nächsten Jahren kräftig beteiligen sollten. Nicht selten hört man den Einwand, es sei «unmöglich», von der Kirche aus gegenüber der Großmacht Film etwas zu erreichen. Wir antworten: Es kommt ganz darauf an, was man erreichen will. Gewiß besitzen wir nicht die 1½ Millionen, um selber auch nur einen einzigen Spielfilm zu drehen; und besäßen wir auch die Mittel, so würden uns die Künstler fehlen. Aber wir sehen unsere Pflichten anderswo. Unsere erste Aufgabe ist eine pädagogische: Wir sollten den Menschen, vor allem den jungen Menschen, wieder zum Nachdenken und zum wohlbegründeten Beurteilen des Films überhaupt erziehen. Dazu brauchen wir keine eigenen Filme; das Angebot ist täglich groß genug. Wir müssen von der Kirche aus dazu beitragen, den Bann gänzlich zu brechen, als sei die von einer rein geldmäßig denkenden Firma beim Kinobesucher propagierte Geisteshaltung jeweils das schlechthin Richtige, Wahre, Schöne, Ethische und gar Christliche. Wir sehen den Weg nicht darin, über sittliche Verstöße oder dergleichen lange zu wettern oder zu jammern. Verboten ist nur relativ selten möglich und bleibt ja das primitivste und geistfremdeste aller Mittel, das nur im eigentlichen Notfall angewandt werden sollte. Man geht besser von der naiven, aber ganz zutreffenden Bemerkung aus, die kürzlich bei einer Filmdiskussion ein Mittelschüler machte: «In den Schulen lernen wir über die ältesten, kaum je gelesenen Dichtungen und Dramen



uns ein Urteil bilden; über den Film, den wir allwöchentlich sehen, belehrt uns kein Mensch!» Die kirchlichen Filmarbeitsgruppen, auf deren Entstehung wir hoffen, finden in der Organisation guter Filmdiskussionen, im Aufbau diesbezüglicher Kurse im Kleinen und im Großen, ein fruchtbares, unbebautes Feld vor sich. Zudem ein Feld, das die Jugend interessiert. Erst aus einer eingehenderen Beschäftigung mit dem ganzen Problem kann überhaupt die Fähigkeit zu sachlich richtigem Urteil erwachsen. Wir meinen ein Urteil, das sich nicht mehr fangen und blenden läßt durch die Mittel, mit denen jetzt diese Industrie ihr Publikum oft «fängt». Wir meinen ferner ein Urteil, das nicht am falschen Ort Lärm schlägt. Endlich ein Urteil das positiv das wirklich Schöne, Gelungene, Mutige, sittlich Wertvolle und religiös Echte dort erkennt, wo es auftritt und es durch Lob und Empfehlung zu fördern weiß. Die Zensur von Zürich hat in den drei Jahren, die dem Weltkrieg vorangingen, 1,1 % der angebotenen Filme verboten, die Waadt 2,7 %, Luzern 6,8 %. Man sieht, daß schon die Polizei über die Grenzen des Notfalles ungleich urteilt und man stellt zugleich fest, daß die staatlichen Organe nicht untätig sind. Aber ihre Möglichkeiten liegen im Negativen. Die Kirche dagegen sollte ihre Aufgabe dem Film gegenüber im Positiven erkennen: in der Heranbildung eines Urteilsvermögens, das das Wertvolle erkennt, bejaht und fördert. Nur damit erfüllt sie ihre geistige Aufgabe gegenüber dieser gewaltigen Zeiterscheinung.

*W. Bremi, Basel*

## **Zum Thema «Religion und Wissenschaft»**

Das letzte Heft des Jahrganges 1951 der «Schweizerischen Theologischen Umschau» enthält einen Beitrag des Cambridger Astronomen Prof. F. J. M. Stratton zum Thema «Religion und Wissenschaft». Der Verfasser wollte nicht in erster Linie seine eigene Auffassung skizzieren, sondern eine «Zusammenfassung der Antworten einer Anzahl Wissenschaftler» auf drei bestimmte, ihnen vorgelegte Fragen darbieten. Die drei Fragen bezogen sich auf die Wandlungen und Auswirkungen des Verhältnisses der Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft, zur Religion überhaupt und zum Christentum, seit Beginn der Neuzeit bis zur Gegenwart, und die Möglichkeit, die «Bestrebungen des liberalen Christentums, das Evangelium für den modernen Menschen verständlich zu machen», von der Wissenschaft her zu fördern.

Das Ergebnis dieser Umfrage bestätigt den Eindruck, der sich in den letzten Jahrzehnten zusehends verstärkte, daß die ausgesprochene Feindschaft der Wissenschaft, vor allem der Naturwissenschaft, der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegenüber der Religion heute geschwunden ist und weithin eher einem wachsenden Interesse an einer dogmatisch nicht gebundenen, vor allem ethisch orientierten Religion Raum gegeben hat.

Diese grundsätzliche Wendung ist gerade von der liberalen Theologie im Blick auf zukünftige Entwicklungen sehr aufmerksam zu beachten. Das erste ist dabei eine klare Verständigung über das dem Wesen der Sache selbst wirklich entsprechende Verhältnis zwischen Wissenschaft und Reli-

gion, wobei in diesem Falle der Blick vor allem auf die Naturwissenschaft gerichtet ist. Der Theologe empfindet das Bedürfnis nach solcher Verständigung in der Tat oft besonders lebhaft angesichts gewisser Äußerungen heutiger Naturwissenschaftler. Als Beispiel sei erwähnt das unlängst in der «Naturwissenschaftlichen Bibliothek der Büchergilde Gutenberg» erschienene Buch des Zürcher ETH-Dozenten Prof. Dr. J. Jakob, das dem Thema «Der chemische Aufbau unseres Planeten» gewidmet ist, dies im Sinne einer «naturphilosophisch-weltanschaulichen Betrachtung», die auf der letzten Seite schließt mit dem Satz: «Ich weiß, daß mein Schöpfer und Erlöser lebt!» Wobei der Verfasser den Leser darauf aufmerksam macht, daß man nur durch einen Salto mortale dieses Bekenntnis sich anzueignen vermöge.

Wenn der Naturwissenschaftler über das Thema «Religion und Wissenschaft» zu diskutieren anfängt, dann beginnt er ein Gespräch, in dem ihn nicht nur «der Religiöse» überhaupt (im Sinne einer traditionellen kirchlichen Konfession oder irgendeines andern Glaubens) gegenübersteht. Zu den unmittelbar Beteiligten gehören dann auch Religionswissenschaft und Religionsphilosophie, nicht minder die Theologie, deren besonderer Gegenstand das Christentum ist, die sich jedoch im übrigen von Religionswissenschaft und Religionsphilosophie erst dann grundsätzlich unterscheidet, wenn sie, freilich aus sachlich nicht zu rechtfertigenden Gründen, die historische Erfassung und die dogmatische Darstellung des Christentums betreibt unter traditionellen kirchlichen Voraussetzungen, deren vorbehaltlose Nachprüfung sie verweigert.

Der Naturwissenschaftler steht also von vornherein keiner in sich einheitlich-gleichartigen Front gegenüber, ganz abgesehen von der Mannigfaltigkeit des religiösen Glaubens selbst. Ist seine eigene Front eine einheitliche? Zumeist sind es heute der Physiker und der Biologe, zuweilen speziell auch der Mediziner, die sich zu diesem Gespräch am runden Tisch einfinden. Ihre Forschungsgebiete sind, wenn man sie vollständig ins Auge faßt, zum Teil recht verschiedenartig, und so ganz sicher ist es nicht, daß im Verlaufe des Gesprächs nicht Momente eintreten könnten, da auch diese drei sich zunächst, zum Zwecke genauerer Verständigung, zu gemeinsamer Beratung unter sich zurückziehen müßten.

Aber als wer oder was redet nun eigentlich der Naturwissenschaftler an diesem runden Tisch, wenn er über Religion zu reden anfängt? Redet er wirklich als Naturwissenschaftler, d. h. also im Namen seiner Wissenschaft? Redet der moderne Physiker als Physiker, wenn er über Religion spricht? In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist in der Tat gerade der Physiker in diesem Sinne aufgetreten. Für ihn war damals die Physik nicht mehr und nicht weniger als geradezu «exakte» Wissenschaft vom Universum schlechthin. Dementsprechend galt ihm auch die Methode der Physik als maßgeblich für alle Wissenschaft überhaupt. Auch den Historikern wurde vorgehalten, daß Geschichtswissenschaft wirkliche Wissenschaft nur sei in dem Maße, als sie in der «Erklärung» geschichtlicher Tatsachen nach naturwissenschaftlicher Methode verfare. Der Religion aber schien nichts anderes übrig zu bleiben, als sich vom Physiker darüber belehren zu lassen, daß Gott, wenn er existierte, in den auf der Grundlage des «absoluten Maßsystems», d. h. des Zentimeter-Gramm-Sekunden-Systems, formulierten Naturgesetzen vorkommen müßte. Nun aber kam er darin nicht vor.



Er kommt auch heute in diesen Formeln der Physik nicht vor, trotzdem sie inzwischen dank Lorentz, Einstein und andern an wichtigsten Punkten noch wesentlich exakter geworden sind. Nur braucht sich heute niemand mehr darüber irgendwie zu verwundern. Es liegt, wie man gerade auf Grund der seitherigen ungeheuerlichen Fortschritte der physikalischen Erkenntnis sicher wissen kann, im Wesen der Physik und ihrer Methoden begründet, daß sie über Gott, seine Existenz oder Nichtexistenz, überhaupt keine Aussagen machen kann und insofern als Wissenschaft mit Religion grundsätzlich gar nichts zu tun hat.

Hat demnach der heutige Physiker am Gespräch über die Religion am runden Tisch sich überhaupt nicht zu beteiligen? Doch, durchaus. Schon deshalb, weil er nicht nur Physiker, sondern zuerst und vor allem auch Mensch ist und weil es in der Religion um höchste Fragen der menschlichen Existenz geht. Das ist es auch, was allen an diesem Gespräch Beteiligten, mögen sie nun in irgendwelchem Sinne Wissenschaftler oder auch Laien sein, es möglich macht, ja sie eigentlich nötigt, einander als ihresgleichen, als Menschen, auf gleicher Stufe zu begegnen und miteinander zu reden. Das gilt letztlich auch dem kirchlichen Dogmatiker, wenn er es auch oft genug nicht wahr haben will und in dieser Gesellschaft gerne auftritt und redet, als käme er sozusagen direkt von einer Audienz beim lieben Gott selbst.

Wo Menschen aus verschiedenen Lebensbereichen und wissenschaftlichen Forschungsgebieten miteinander das Gespräch über die Religion führen, da finden sie sich zusammen in einem gemeinsamen Zu-Ende-Denken letzter Fragen über Sein und Sinn, das, wo es in vorbehaltlos kritischer und konsequenter Selbstbesinnung geschieht, zu einem über jede Wissenschaft und auch über jeden dogmatisch festgelegten Kirchenglauben hinausführenden gemeinsamen Philosophieren wird. Denn echtes Philosophieren ist folgerichtiges Zu-Ende-Denken letzter Fragen.

Weil der Wissenschaftler und der Mensch im Wissenschaftler in so enger Personalunion stehen, mag diesem selber oft nicht deutlich zum Bewußtsein kommen, daß zuweilen in ihm einfach der Mensch philosophiert, wo er lediglich streng als Wissenschaftler über Religion zu reden glaubt. Dennoch soll durchaus auch der Physiker mit seiner Wissenschaft im Gespräch über die Religion zu Worte kommen. Er ist derjenige, der allen andern am runden Tisch erläutern kann, daß und warum es Grenzen der exakten naturwissenschaftlichen Erkenntnis gibt, und wo sie liegen. Er allein kann mit seiner großen Sachkenntnis heute den andern zeigen, daß und warum die Physik, indem sie mit dem erwähnten «absoluten Maßsystem» an die wahrnehmbare Wirklichkeit herangehen muß, vom gesamten Sein immer nur Materie und Strahlung, Atom und elektromagnetische Welle zu erfassen vermag und dabei grundsätzlich haltmachen muß vor dem, wonach sie nur noch fragen kann, weil die mit jenem Maßsystem verbundenen Begriffe von Raum und Zeit an dieser Grenze sich als nicht mehr anwendbar erweisen. Ganz abgesehen davon, daß mit dem ganzen Zentimeter-Gramm-Sekunden-System und den auf ihm beruhenden physikalischen Formeln schon da gar nichts mehr auszurichten ist, wo es sich beispielsweise etwa darum handelt, zu «verstehen», was im 5. Buch der Ethik Spinozas «Über die Macht der Erkenntnis oder die menschliche Freiheit» schwarz auf weiß gedruckt zu lesen steht.



In Strattons Bericht über das Ergebnis seiner Umfrage scheint mir das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion nicht völlig klar geworden zu sein, weil die Beziehung der Philosophie sowohl zur Wissenschaft wie zur Religion nicht scharf genug in Betracht gezogen worden ist. Auch wenn man unter der Religion das versteht, was die Definition Strattons besagt, nämlich eine «Orientierungsweise des Individuums in seinem Verhältnis zu Gesellschaft und Universum», so gibt es sowohl für «den Religiösen» wie für den über all sein besonderes Wissen hinaus fragenden Menschen im Naturwissenschaftler eine gemeinsame letzte Seinsfrage, über die aber beide sinnhaft nur in einem philosophierenden Zu-Ende-Denken miteinander reden können, wobei der eine von seinem naturwissenschaftlichen Wissen und der andere entweder von einem kirchlichen Dogma oder von seinem besondern religiösen Erlebnis herkommt, das für ihn den Sinn von «Offenbarung» hat. Es ist die von Schelling formulierte Frage, «warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts». Unvermeidlich wird dann aber in diesem Gespräch auch die Frage nach der Welt als göttlicher Schöpfung zur Sprache kommen. Entsprechendes gilt aber auch von den Sinn- und Wertfragen der menschlichen Existenz. Auch hier wird das Gespräch zwischen «dem Religiösen» und dem Wissenschaftler, weil jeder von andern Voraussetzungen herkommt, zu einer aufs Letzte gehenden kritischen Selbstbesinnung, also zu einem gemeinsamen Philosophieren werden müssen.

Ist jener Hinweis auf die Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens das einzige, was der Naturwissenschaftler, vor allem der Physiker, zum Gespräch am runden Tisch beitragen kann? Fragen wir einmal anders: Ist jener Hinweis alles, was die Religion an der Naturwissenschaft interessieren kann und muß? Die Religion hat, nach dem Gesagten, von der Naturwissenschaft keine Gottesbeweise zu erwarten, aber auch keine zu verlangen. Insbesondere der Schöpfungsglaube ist auch durchaus nicht etwa davon abhängig (wie man heute oft meint), ob in der Naturwissenschaft heute oder künftighin eine vitalistische oder eine nichtvitalistische Biologie als die sachlich richtige zum Siege kommt. Ferner hat die Religion von der Naturwissenschaft keine Werturteile zu erwarten oder zu verlangen. Die Naturwissenschaft wertet die Tatsachen nicht, mit denen sie es zu tun hat, sondern sie beschreibt und «erklärt» sie bloß, soweit ihr dies mit ihren Methoden möglich ist.

Aber dieses Beschreiben und Erklären, d. h. Einordnen des Einzelnen in einen größern Zusammenhang der Naturlatsachen, gehört nun allerdings, auch das ergibt sich aus dem bereits Gesagten, in die Kompetenz der Naturwissenschaft. Dies ist deshalb zu betonen, weil alle Religion, auch wo sie als Kirchenlehre auftritt, selbst über die Natur, was in ihr tatsächlich vorhanden ist und geschieht, ihrerseits Aussagen macht und für diese Aussagen Anerkennung oder sogar «Glauben» verlangt. Das ist verständlich. Allein hier ist von aller Religion zu verlangen, auch schon um ihrer selbst willen, daß sie in ihren Aussagen über die Wirklichkeit der Natur die naturwissenschaftliche Erkenntnis respektiere. Hier hat keine Religion mit der Naturwissenschaft zu konkurrieren. Man braucht nicht zu behaupten, was die Naturwissenschaft selbst nicht einmal behauptet, daß sie von der Natur alles wisse und in ihr alles erkläre. Aber was die Naturwissenschaft von der Natur wirklich sicher weiß, das zu bestreiten hat keine Religion das



Recht. Es ist auch nicht Aufgabe der Religion, im Einzelfall Lücken der Erkenntnis, bei denen es sich um naturwissenschaftliche Probleme handelt, mit religiösen oder theologischen Behauptungen ausfüllen zu wollen. Religiöse Bestreitung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse ist etwas, das jeder Berechtigung entbehrt. Und mit Recht ist neuerdings von naturwissenschaftlicher Seite festgestellt worden: «Man kann mit gutem Gewissen den Kampf gegen die Abstammungslehre als die größte aller Dummheiten bezeichnen, die im Laufe der christlichen Kirchengeschichte gemacht worden sind; selbst der Kampf gegen das Kopernikanische System hat nicht so verheerende Folgen wie jener gehabt, weil damals nur kleine Kreise daran wirklich teilnahmen.»

Man tut heute auch damit der Wahrheit einen schlechten Dienst, wenn man in der Diskussion über das Problem des «Wunders» mit dem Argument operiert, die moderne Physik habe ja selbst «die Naturgesetze über den Haufen geworfen». Nur Ignoranz kann das behaupten.

In der heutigen protestantisch-theologischen Scholastik scheint man sich wieder zu der Überzeugung durchgerungen zu haben, daß es sich in der modernen Naturwissenschaft um eine theologisch mehr oder weniger belanglose Angelegenheit handle. Man glaubt theologisch von der «Schöpfung» reden zu können, ohne zunächst Kenntnis zu nehmen davon, was denn die «Natur» im Lichte der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt ist. Nach Karl Barths «Lehre von der Schöpfung» hat man beispielsweise zu bedenken, daß es auf Erden Berge gibt, nämlich «gewissermaßen als potenzierte Erde». Das scheint eine Art theologischer Geologie zu sein. In der gewöhnlichen, naturwissenschaftlichen Geologie gibt es keine «potenzierte Erde», und schon gar nicht in Gestalt von «Bergen».

Ganz allgemein ist zu sagen: Der religiöse Schöpfungsglaube soll als das, was aus göttlicher Schöpfung hervorgeht, nicht ein Weltgehäuse voraussetzen oder schildern, das so für die naturwissenschaftliche Erkenntnis überhaupt nicht existiert, sondern nur noch im Antiquitätenmuseum der veralteten Weltbilder als historische Sehenswürdigkeit oder Kuriosum figuriert. In diesem Sinne ist die von naturphilosophischer Seite her heute erhobene Forderung allerdings richtig: «In einer brauchbaren Theologie des Schöpfungsglaubens muß darum naturnotwendig die gesamte Naturwissenschaft einen völlig unbehinderten Raum finden können.» (B. Bavink.)

Was soll denn nun schließlich speziell die liberale Theologie antworten, wenn man sie fragt, was nach ihrer Auffassung «die Wissenschaft zu den Bestrebungen des liberalen Christentums beisteuern kann, das Evangelium für die modernen Menschen verständlich zu machen»? Die Antwort würde wohl eigentlich, soweit dies insbesondere die Naturwissenschaft betrifft, am besten folgendermaßen lauten: Die Naturwissenschaft möge nur weiterhin ganz einfach auf ihrem Wege in der Beschreibung und Erklärung dessen, was im Bereich der Natur wirklich gegeben ist und geschieht, das Höchstmögliche leisten, dies mit jener Sachlichkeit, welche die der Naturwissenschaft durch ihre eigenen Methoden grundsätzlich gesetzten Erkenntnisgrenzen respektiert und im übrigen den Laien nicht im unklaren läßt darüber, was nach dem jeweiligen wirklichen Stand der Forschung schon wirklich gesicherte naturwissenschaftliche Erkenntnis und was vorderhand bloße Hypothese ist. Ob die Wissenschaft speziell durch «Ausweitung der

Untersuchungen über außersinnliche Wahrnehmung» der Religion einen besonders förderlichen Beitrag zu leisten imstande sein werde, ist eine Frage, welche die liberale Theologie in der gleichen kritischen Haltung einfach offen läßt, die sie gegenüber irgendwelchen problematischen Möglichkeiten zu wahren hat. Sie ist aber jedenfalls nicht der Meinung, daß die Religion auf diesen Beitrag angewiesen sei.

Die liberale Theologie hat offensichtlich zwei Hauptgründe, einem sich mehrenden, fortschreitenden naturwissenschaftlichen Wissen besondern Wert zuzuerkennen. Einmal ist ihr gewiß, daß für den religiösen Schöpfungsglauben die Welt nur um so geheimnisvoller wird, je mehr er dank der naturwissenschaftlichen Forschung von ihrer Wirklichkeit zu wissen bekommt. Der andere Grund liegt in der Tatsache, daß der Mensch nicht nur tatsächlich auch sich selbst in dieser Welt als ihr angehörig vorfindet, sondern zugleich um die Aufgabe weiß, durch die Art und Weise, *wie* er ihr angehört, sich zu ihr stellt, in ihr lebt und handelt, den Sinn seines Menschseins zu verwirklichen, wobei der Christ den Weisungen der Bergpredigt Jesu sich verpflichtet weiß. Weil die Welt für den Christen diese Bedeutung hat, darum hat für ihn auch unter diesem Gesichtspunkt das durch die Naturwissenschaft vermittelte Wissen einen besondern Wert, sofern es ihm die Wirklichkeit dieser Welt deutlicher und vielseitiger zu sehen ermöglicht.

Martin Werner, Bern

---

## Preisfrage

Der Vorstand der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion schreibt die folgende *Preisfrage* zur Beantwortung vor dem 1. Mai 1954 aus:

«Eine kritische Untersuchung der Bedeutung der C. G. Jung'schen Lehre der Archetypen für die Religionswissenschaft.» Die Verfasser nennen ihren Namen nicht, sondern zeichnen ihre Abhandlung mit einem Motto, und senden dieselbe mit einem versiegelten Namensbillet, das das gleiche Motto als Aufschrift trägt, portofrei an den Schriftführer der Gesellschaft, Dr. A. H. Haentjens, Emmalaan 12, Baarn (Holland).